Introduction

BILAN ET PERSPECTIVES DES ÉTUDES CORANIQUES

«Lâ yafqah al-rajul kulla-l-fiqh ḥattâ yarâ li-l-qur'ân wujûhan kathîra»
(Hadîth)

Le Coran est plus que jamais invoqué par des millions de fidèles pour légitimer des conduites, soutenir des combats, fonder des aspirations, nourrir des espérances, perpétuer des croyances, affirmer des identités collectives face aux forces d'uniformisation de la civilisation industrielle. On sait comment les pays musulmans, sous domination coloniale, de l'Indonésie jusqu'au Maroc, ont été contraints de développer une idéologie de combat pour se libérer après la Deuxième Guerre Mondiale. Ce phénomène n'a pas pris fin avec la reconquête des indépendances politiques; outre la récurrence des stratégies de domination politique et économique dans le monde actuel, les difficultés de la construction nationale ont imposé dans chaque pays, le recours de plus en plus pressant à la religion comme *levier* idéologique pour les dirigeants, *repaire* politique pour les opposants, *refuge* moral pour les dominés, *instrument* de promotion pour les nouveaux cadres de la société (1).

Plusieurs phénomènes de grande ampleur — multiplication dè mosquées même dans les sociétés occidentales, affluence des fidèles dans les lieux de culte, retour aux normes de la loi islamique, fréquence des réunions internationales, grands succès de librairie pour les ouvrages apologétiques, etc... — ont forcé les observateurs à parler de «renaissance» de l'Islam, de son expansion, de son efficacité «révolutionnaire», de retour du divin, de revanche du sacré... On notera l'origine nettement occidentale de ces expressions, incompréhensibles hors d'un contexte socioculturel déjà travaillé par les forces de laïcisation. Les musulmans puisent, cependant fierté et surcroît de confiance dans une religion qui met en échec les théories conquérantes de la rationalité occidentale. La demande idéologique de l'Occident en crise rencontre ainsi une demande équivalente des sociétés musulmanes en lutte contre le sous-développement et les

Scanned by CamScanner

nouvelles formes de domination. Cette connivence inavouée dans la manipulation de valeurs intellectuelles, spirituelles et morales à des fins politiques et économiques, a des conséquences particulièrement graves du côté islamique : Les dommages y sont à la mesure de la précarité de la vie intellectuelle et des moyens culturels.

On s'attendrait, en effet, à ce que le Coran sollicité de toutes parts, lu et interprété par tous les acteurs sociaux quels que soient leur niveau de culture et leur compétence doctrinale, fasse précisément l'objet d'interrogations scientifique, historique, anthropologique, théologique, philosophique; on penserait à une renaissance intellectuelle, vive à une révolution qui accompagneraient les multiples discours militants pour en expliquer la genèse, les fonctions, les significations et, ainsi, en assurer le contrôle. Or, nous allons voir qu'il y a une disproportion croissante entre la consommation idéologique du Coran au jour le jour et la prise en considération, par une pensée *libre* et *critique*, de tous les problèmes qu'il pose, *aujourd'hui*, non seulement aux musulmans, mais à tous les esprits soucieux de renouveler notre connaissance du phénomène religieux.

On comprendra ce que j'entends par pensée *libre* et *critique quand j'évoquerai plus loin les perspectives des études coraniques; pour mesurer la disproportion dont je viens de parler, je commencerai par dresser un bilan, surtout intellectuel de ces études, en m'appuyant sur deux textes très représentatifs des deux grands courants de la recherche : il s'agit de l'Itqân fî ʿulûm al-qur'ân* du savant polygraphe al-Suyûṭî (m.911/1505) et de l'article *Qur'ân* signé par A.T. Welch dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition.

I - LES SCIENCES DU CORAN SELON AL-SUYUTI

Pourquoi choisir un auteur du IXe/XVe siècle pour présenter un bilan des curiosités, des problèmes, de la connaissance sur le Coran dans la tradition islamique ? N'est-il pas injuste de confronter un texte ancien lié à l'érudition classique musulmane et un texte très récent d'un orientaliste ?

Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'une évaluation comparée de deux pratiques intellectuelles et scientifiques, mais d'une analyse critique de chacune d'elles pour mieux repérer les questions demeurées *impensables* et l'érolue de l'*impensé* dans l'un et l'autre cas. Plusieurs raisons m'ont amené à retenir *l'Itqân* plutôt qu'aucun autre ouvrage plus récent signé par un chercheur musulman. En 1954, Ṣubḥî al-Ṣâlih a publié un manuel dont le titre rappelle celui d'al-Suyûṭî : *Mabâḥith fî ʿulûm al qur'ân*; mais,

Scanned by CamScanner

de son propre aveu, l'ouvrage s'en tient à une présentation simplifiée de ce qu'ont enseigné «les ancêtres vertueux et les savants pieux et bons» (p. 5). La documentation recueillie et utilisée par al-Suyûtî est infiniment plus riche, plus sûre, plus ouverte à toutes les sciences développées pendant neuf siècles par des générations de spécialistes. On peut ainsi, grâce à l'*Itqân*, avoir une idée précise des problèmes posés, des solutions retenues, des limites fixées par la tradition de pensée islamique. Le manuel de Ṣubḥî al-Ṣâlîh, comme bien d'autres essais du même genre, ont surtout le mérite de montrer que la synthèse et la collecte fournies par al-Suyûtî ne sont pas égalées; intellectuellement, on constate même chez nos contemporains un durcissement du jugement dogmatique, un rétrécissement de l'information, une simplification excessive des problèmes. Procédant comme Ṭabarî dans son grand *Tafsîr*, l'auteur de l'*Itqân* a puisé largement dans une immense littérature, sauvant ainsi bien des informations qui seraient perdues, ou restées longtemps inconnues sans lui.

On ne s'engagera pas dans une analyse détaillée d'un ouvrage de plus de 1 500 pages; on s'en tiendra à l'examen de la table des matières qui comporte quatre-vingts «catégories» (*naw'*) énumérées par l'auteur lui-même dans l'ordre suivant (2) :

1) Connaissance du (Coran) mekkois et du médinois;
2) Connaissance du (Coran révélé) à demeure et (de celui révélé) lors d'un voyage;
3) (Le Coran révélé) le jour et (le Coran révélé) la nuit;
4) (Le Coran révélé) l'été et (le Coran révélé) l'hiver;
5) (Le Coran révélé) au lit et durant le sommeil (du Prophète);
6) (Le Coran révélé) sur terre et au ciel;
7) La première révélation;
8) La dernière révélation;
9) Les causes de la révélation;
10) Le Coran révélé par la bouche d'un Compagnon;
11) Fragments révélés plusieurs fois;
12) Ce dont la qualification légale a été postérieure à la révélation et ce dont la révélation a été postérieure à la qualification;
13) Connaissance de ce qui a été révélé par fragments et ce qui a été révélé globalement;
14) Ce qui a été révélé avec accompagnement d'anges et ce qui a été révélé sans accompagnement;
15) Ce qui a déjà fait l'objet d'une révélation à certains prophètes et ce qui n'a été révélé à personne avant le Prophète;
16) Modalités de la révélation;
17) Les noms du Coran et les titres des sourates;
18) Collecte et mise en ordre du Coran;
19) Nombre de sourates, de versets, de mots et de lettres;
20) Les connaisseurs du Coran par cœur et ses transmetteurs;
21) *Isnâd* haut et *isnâd* bas;
22 à 27) Lectures transmises par voies multiples, par plus de deux personnes, par un nombre faible de personnes, par une seule autorité, avec des traditions fictives et des traditions comportant des insertions (= *mutawâtir, mashhûr, âḥâd, shâḏḏ, mawḍû', mudraj*);
28) *Connaissance de la pause et du début (de l'unité rythmique)*;

29) *La liaison quant aux mots et la coupure quant au sens*;
30) *L'inflexion (imâla)*, la voyelle a et l'entre deux;
31) L'assimilation, la manifestation, l'occultation et la transformation *(al-idghâm, al-izhâr, al-ikhfâ', wal-iqlâb)*;
32) L'allongement et la chute (d'une brève ou longue finale);
33) L'affaiblissement du *hamz*;
34) Comment devient-on porteur du Coran ?
35) Règles pour la récitation modulée et le récitateur;
36) Connaissance des mots rares et obscurs;
37) Emplois linguistiques dans une autre langue que celle du Hijâz;
38) Emplois linguistiques dans une autre langue que l'arabe;
39) Termes à signifiés multiples *(wujûh)* et termes à signifié constant *(nazâ'ir)*;
40) Mots-outils que l'exégète a besoin de connaître;
41) L'*i'râb* du Coran;
42) Règles importantes que l'exégète a besoin de connaître;
43) Le précis et l'obscur (*al-muhkam wal-mutashâbih)*;
44) L'avancé et reculé (en syntaxe);
45) Enoncés généraux et énoncés particuliers;
46) Enoncés imprécis et énoncés évidents;
47) L'abrogeant et l'abrogé;
48) Ce qui fait difficulté et ce qui entraîne la divergence et la contradiction;
49) Lindéterminé et le déterminé;
50) L'explicite et l'implicite;
51) Les modes d'interpellation;
52) Sens propre et sens figuré;
53) Comparaisons et métaphores;
54) Métonymies et allusions;
55) Limitation et particularisation;
56) La concision et l'emphase;
57) L'information et le performatif (*al-khabar wal-inshâ*);
58) Stylistique du Coran;
59) Les coupes des versets;
60) Les ouvertures des sourates;
61) Les finales des sourates;
62) L'adaptation des versets aux sourates;
63) Les versets ambigus;
64) L'inimitabilité du Coran;
65) Les sciences élaborées à partir du Coran;
66) Les paraboles du Coran;
67) Les serments du Coran;
68) La polémique du Coran;
69) Les noms, les appellatifs *(Kunya)*m Les surnoms mentionnés dans le Coran;
70) Les versets indéterminés;
71) Les noms de ceux qui ont fait l'objet d'une révélation
72) Les vertus du Coran;
73) Les plus éminents passages du Coran;
74) Les énoncés singuliers du Coran;
75) Les propriétés spécifiques du Coran;
76) Orthographe et règles à observer pour recopier le Coran;
77) Connaissance de son exégèse, son interprétation, la mise en évidence de sa noblesse et du besoin qu'on en a;
78) Conditions à remplir et règles à suivre par l'exégète;

Scanned by CamScanner

79) Les étrangetés de l'exégèse;
80) Les classes d'exégètes.

Cette longue énumération de titres permet de faire plusieurs observations décisives qu'on groupera sous trois thèmes de recherche et de réflexion :

A - *Une organisation du connaissable*

B - *Savoirs techniques et raison religieuse*

C - *Le pensable, l'impensable et l'impensé*

A) *Une organisation du connaissable*

L'Itqân, comme tous les ouvrages d'al-Suyûṭî, présente toutes les caractéristiques d'un mode de composition scolastique tel qu'il s'est imposé chez les encyclopédistes qui ont collecté les savoirs accumulés durant l'âge classique. Les enclyclopédistes eux-mêmes ne font que reproduire des procédés d'exposition longtemps utilisés par les spécialistes de sciences portant sur l'examen de cas d'espèce *(masâ'il)* : jurisconsultes, théologiens, exégètes, grammairiens. La structure des ouvrages de Ghazâlî, Mâwardi, Juwaynî, Abû Yaʿlà, F.D. Râzî, etc... est très significative à cet égard (3). Chaque cas nécessite l'énumération exhaustive des données retenues dans une tradition de transmission; l'ensemble des cas apparentés sont rassemblés sous un *nawʿ* : une catégorie du savoir qui se constitue à la fois en spécialité (un vocabulaire, une écriture, des moyens d'acquisition, des procédures d'investigation et d'enseignement) et un champ plus ou moins nettement découpé dans l'ordre de la connaissance.

Les quatre-vingts *nawʿ* de *l'Itqân* se présentent ainsi comme autant de monographies plus ou moins substantielles pouvant faire l'objet d'une activité séparée de collecte ou de transmission. Chaque *nawʿ* comporte un nombre variable de chapitres, de remarques, de notes. Exhaustivité apparente, souci de certains détails, casuistique, taxinomie donnent le sentiment d'une érudition sécurisante parce que complète, d'accès commode, d'utilisation courante. En considérant de plus près la diversité et l'ordre des titres, les contenus qu'ils recouvrent, on s'aperçoit vite qu'on est devant un savoir éclaté, inutilement éparpillé sous des rubriques réductibles à des découpages mieux accordés aux spécialités consacrées par de grandes œuvres classiques. Il est ainsi possible de redistribuer la matière de

Scanned by CamScanner

l'Itqân non pas selon une classification moderne des sciences, mais conformément aux disciplines arabo-islamiques telles qu'al-Suyûtî les a connues ou pouvait les connaître. Il ne s'agit pas de recomposer l'ouvrage selon nos préférences, mais de mieux approcher une organisation du connaissable dont dépendent encore aujourd'hui toutes les présentations du Coran, y compris celles des orientalistes.

— Questions de chronologie: *naw*ᶜ 1 à 8; 2 à 13 + 15 + 47;
— Modalités de la révélation: 9, 10, 13, 14, 16;
— Collecte et transmission: 17 à 27;
— Présentation formelle du *Muṣḥaf:* 17 + 60 à 62 + 76;
— Prosodie et unités textuelles: 13, 15, 28 à 35, 59 à 61;
— Lexique: 36 à 39;
— Syntaxe: 41-42;
— Analyse logico-sémantique: 42 à 46, 48 à 50 + 63;
— Rhétorique et stylistique: 51 à 58 + 64, 66 à 68, 70 à 74;
— Exégèse: 42, 77 à 80;
— Sciences dérivées du Coran: 65;
— Notations historiques: 69, 71;
— Valeurs propitiatoires: 72, 73, 75.

On note une évidente disproportion entre la place accordée à la syntaxe et au lexique d'une part, l'insistance dont bénéficient la rhétorique, l'analyse logico-sémantique (requise par la déduction des qualifications légales = *aḥkâm* dans *le fiqh*), d'autre part. La prosodie répond aux besoins pratiques de la mémorisation et de la récitation du texte; la chronologie et les modalités de la révélation ont une incidence directe sur la définition de la *charî'â.* Autrement dit, neuf siècles de développement des sciences du Coran aboutissent à une somme de connaissances pratiques destinées à nourrir le sentiment d'un fondement divin de la Loi, du caractère surnaturel de la Parole de Dieu, des conditions irréprochables de sa transmission et de sa reproduction. *L'Itqân* achève un lent travail de filtrage, de sélection, de condensation des données, des points de vue, des définitions, des explications, des types de savoirs qui ont progressivement constitué *l'orthodoxie* et *l'orthopraxie* à propos du Coran. Le connaissable ainsi organisé et délimité refère:

— à ce qu'il est possible de savoir grâce aux travaux et enseignements des savants cités par al-Suyûtî en tête de chaque *naw*ᶜ (savants eux-mêmes fidèles aux enseignements du Prophète et des pieux Anciens);

Scanned by CamScanner

— à ce qu'il est indispensable d'acquérir pour penser, parler, vivre conformément au Coran, c'est-à-dire en *mukallaf:* responsable devant Dieu;
— à ce qui ne saurait être transgressé sans réaction de la Communauté qui lie son identité à l'ensemble des connaissances récapitulées dans *l'Itqân* et assimilées par chaque croyant sous forme d'habitus psychologiques, rituels et corporels (4).

B) ***Savoirs techniques et raison religieuse***

Parmi les savoirs techniques mobilisés par la tradition scolastique que recueille al-Suyûtî, on relève surtout les niveaux de l'analyse linguistique : lexique, morphologie, syntaxe, sémantique, rhétorique, prosodie. Bien que soient évoquées des questions de chronologie et de transmission de la révélation, il est difficile de parler d'un savoir historique dans *l'Itqân*. On est frappé, au contraire, par le triomphe d'un point de vue a-historique sur tous les problèmes abordés; je veux dire que les discussions instructives sur les circonstances de la révélation, de la transmission, de l'élaboration du *Muṣḥaf,* ou sur l'évolution du lexique, sont abandonnées, ou réduites à des notations éparses, tandis que sont toujours exposées les «solutions» qui, depuis le IVe siècle de l'Hégire, définissent le *credo* musulman. Il ne suffit pas de dire ici que les savants tardifs comme al-Suyûṭî, se contentent de reproduire fidèlement, de conserver, sous une forme didactique, les principaux enseignements des maîtres classiques; au-delà de la dépendance bien connue des imitateurs : *muqallidû* à l'égard des initiateurs : *mujtahidûn,* il convient de suivre l'émergence à partir du discours coranique, puis les fonctions d'une raison religieuse qui va s'efforcer de maîtriser les significations de ce discours à l'aide de savoirs techniques plus ou moins diversifiés et approfondis selon les auteurs et les époques. Peut-on dire que la raison à l'œuvre dans le discours coranique est la même que celle que déploie un Ḥasan al-Baṣrî, un Qaḍî ʿAbd-al Jabbâr, un Ghazâlî, un Ibn Khaldûn... et, ici, un Suyûṭî ? Quels rapports entretient la raison religieuse avec les raisons techniques requises dans chaque science comme la grammaire, la logique, l'histoire, les mathématiques, etc... ? Y a-t-il emprise unilatérale de la première sur les secondes ou, éventuellement, rétroaction de celles-ci sur celle-là ?

Un des traits constants de la raison religieuse est qu'elle cherche à construire des cohérences pratiques à l'intérieur d'une clôture théologique sans s'interroger sur les présupposés, les postulats, les convictions qui

Scanned by CamScanner

rendent possible l'activité discursive *dans* la clôture. C'est pourquoi, elle vit en tension permanente avec la raison scientifique qui, travaillant sur des *objets* positifs, cernables, observables, peut et doit rendre compte de toutes ses opérations. Il faut ici lever une ambiguïté d'autant plus mortelle pour l'esprit qu'elle est exploitée à grande échelle depuis quelques années par les discours islamiques dominants.

Les rapports entre raison religieuse et raison scientifique ne doivent être définis ni en termes de supériorité de l'une sur l'autre (c'est ce qu'a fait depuis des siècles, la raison théologique dogmatique qui a suscité la réaction militante de la raison scientiste), ni avec l'illusoire objectivité qui assignerait à chacune d'elles des domaines de compétence, des rôles et des démarches spécifiques, ni avec l'acharnement polémique qui caractérise, en Occident sécularité, le débat sur l'Eglise et l'Etat, le spirituel et le temporel, le religieux et le laïc. Philosophiquement, on partira de l'idée «d'un savoir affectif» acquis et mis en œuvre par «la conscience affective» (5). Toute personnalité se définit par un certain équilibre (ou déséquilibre) qu'elle réalise entre conscience affective et conscience intellectuelle. Le philosophe s'interroge sur l'avènement de ces deux consciences et leur statut cognitif : faut-il penser avec le courant heideggerien que l'homme «s'élève à l'être à partir du "il y a" et que l'être est toujours pour la pensée et rien que pour elle» ? ou peut-on dire avec F. Alquié que «la conviction fondamentale de l'homme est la certitude de l'être au sens substantif de ce mot, autrement dit la croyance qu'il existe un réel antérieur à notre esprit, indépendant de lui, ne pouvant, selon la rigueur, être qualifié, mais susceptible de se trouver, sans absurdité, hypothétiquement spécifié comme matière ou comme Dieu» (6) ?

Contrairement à F. Alquié, je laisserai ce problème philosophique ouvert pour revenir à ces objets d'étude concrets que constituent les textes révélés dans les religions monothéistes et l'histoire des consciences qu'ils ont engendrés. On sait avec quelle force le Coran installe et nourrit la conviction fondamentale qu'il existe un être «antérieur à notre esprit, indépendant de lui» et abondamment *qualifié* au point, justement, que l'esprit investi de toutes parts par les attributs de Dieu, les noms et les statuts (*al-asmâ' wal-aḥkâm*) explicitement articulés par Lui dans une langue arabe claire, n'a plus eu qu'à assimiler et reproduire ce qui sera désormais le savoir transcendant. Le *naw'* 73 de l'*Itqân* traite, on l'a vu, des passages les plus éminents du Coran : il est intéressant de noter que la raison religieuse a retenu, en premier lieu, les versets et les sourates dont les contenus ontologiques sont les plus denses et les plus décisifs (ainsi le verset du trône et la sourate 112 dite de la foi pure ou l'unicité). S'autori-

Scanned by CamScanner

sant du sentiment immédiat, contraignant que Dieu, Un, Vivant, Bon parle, se rend présent, se donne à vivre dans ces versets; s'appuyant, autrement dit, sur un savoir affectif irréfutable, mais qui continue à faire problème philosophiquement, la raison religieuse s'engage dans une multiplicité de parcours où le poids de l'imaginaire social, des fantasmes individuels, des fausses connaissances accréditées par le consensus des bons esprits, des «valeurs» de la classe dominante, etc... l'emporte sur celui de l'intuition ontologique initiale. Bien plus, la raison religieuse continuera d'invoquer formellement celle-ci pour justifier ses errements, ses dogmatismes, ses renoncements.

L'*Itqân* fournit bien des illustrations sur les facilités que s'accorde la raison religieuse quand elle se mue, sans le savoir, en raison orthodoxe. Selon une pratique très ancienne, l'auteur cite des traditions apocryphes pour fonder son propos, alors qu'il s'astreint lui-même, pour mieux accréditer son autorité, à dénoncer le même procédé chez ses prédécesseurs. Un savoir technique — la critique du *Ḥadîth* —change ainsi d'enjeu : au lieu de servir au strict contrôle de l'authenticité des traditions prophétiques qui conditionnent elles-mêmes l'accès à cette Présence ontologique fondatrice, il devient un instrument de surenchère mimétique entre des docteurs et des écoles concurrentes. Chaque auteur reproduit les arguments, les textes et les noms consacrés à l'intérieur des grandes orthodoxies sunnite, shiʿite, khârijite, puis des sous-orthodoxies ḥanafite, mâlikite, shâfiʿite, muʿtazilite, ja'farite, zaydite, etc... Al-Suyûṭî n'échappe pas à cette nécessité; pas plus que d'autres, il ne perçoit pas les ruptures qu'introduit ainsi sa raison orthodoxe par rapport à la raison religieuse telle que la postulent les versets ontologiques du Coran : rupture historique (qui n'entraîne pas nécessairement la rupture spirituelle) avec la vie et l'œuvre *réelles* du Prophète; rupture linguistique avec le système de la langue arabe manifesté dans le Coran; rupture culturelle avec l'ouverture de grands commentaires comme ceux de Tabarî ou F.D. Râzî (cité dans l'*Itqân*, le premier plus souvent que le second, mais toujours pour des questions mineures); rupture intellectuelle avec les attitudes d'un Jâhiz, un Tawḥîdî, un ʿAbd al-Jabbâr, un Ibn Sinâ, un Ibn Rushd, etc...; rupture scientifique avec l'effort de théorisation d'un Jurjâni sur la rhétorique du discours coranique.

On en vient ainsi à se demander si *l'Itqân* et toute littérature apparentée, composée avant ou après lui, autorisent une connaissance *du* Coran ou rassemblent simplement des connaissances scolairement indispensables *sur* le Coran. Dans l'un ou l'autre cas, il reste que pour nous, aujourd'hui, les méthodes, les approches, les problématiques, les savoirs,

Scanned by CamScanner

les attitudes intellectuelles utilisés dans cette littérature, sont soit désuets, soit inadéquats, soit insuffisants. Pour faire place aux interrogations nouvelles, pour rendre possible des lectures du Coran non tentées jusqu'ici, pour insérer le phénomène coranique dans le grand mouvement actuel de la recherche scientifique et de la réflexion philosophique, il est nécessaire de revenir sur trois concepts que j'ai déjà évoqués ailleurs : le pensable, l'impensable et l'impensé dans les sciences du Coran (7).

C) *Le pensable, l'impensable et l'impensé*

En travaillant ces trois concepts inconnus de la pensée islamique autant que de la science orientaliste, je vise deux objectifs indissociables : enrichir l'histoire de la pensée en mettant en évidence les enjeux cognitifs, intellectuels, idéologiques des tensions entre les multiples écoles de pensée; dynamiser la pensée islamique contemporaine en fixant l'attention sur les problèmes qu'elle a refoulés, les tabous qu'elle a érigés, les frontières qu'elle a tracées, les horizons qu'elle a cessé ou interdit de regarder : tout cela au nom de ce qu'elle a progressivement imposé comme l'unique vérité.

A partir du poste d'observation chronologique et épistémique que nous offre *l'Itqân,* on peut repérer trois moments-tournants où vont se déplacer les frontières entre le pensable, l'impensable et l'impensé à propos du Coran :

— Le temps de la révélation (610-632);
— Collecte et fixation du *Muṣḥaf* (11-324/632-936);
— Le temps de l'orthodoxie (324.../936...).

Avant d'explorer chacun de ces trois moments, il convient de rappeler ce que recouvrent les notions de pensable, impensable, impensé. L'histoire de la pensée et de la littérature arabes oscille, depuis quelques années, entre l'exposé descriptif et linéaire sur les hommes et les œuvres ou le saut (périlleux pour beaucoup) vers les analyses structurales et sémiotiques. Celles-ci restent, cependant, limitées à quelques thèses ou essais influencés par la nouvelle critique, en France notamment (7a). On continue de négliger dans les deux cas, le recours à la sociocritique et à la psychologie historique qui, non seulement relieraient de façon vivante la méthode descriptive et la méthode structurale, mais feraient surgir, dans une perspective sociologique et anthropologique, des continents encore insoupçonnés de la réalité historique (8). La conscience (mythique, historienne, sociale, économique, politique, philosophique, morale, esthétique,

Scanned by CamScanner

religieuse, etc...), la raison et l'irrationnel, l'imagination et l'imaginaire, la sensibilité, le naturel et le surnaturel, le profane et le sacré, etc... ont une histoire qui n'est guère étudiée pour elle-même. C'est parce qu'il ignore jusqu'à la distinction entre conscience mythique et conscience historienne, rationalité et imaginaire que le courant dominant de la pensée islamique actuelle *peut* lire le Coran comme si l'outillage de la raison moderne était en tout point identique à celui de la raison à l'œuvre dans le discours coranique et l'environnement épistémique du Prophète : c'est tout le sens de mon enquête sur le merveilleux dans le Coran (*infra*, chapitre V).

C'est en orientant la recherche dans cette direction qu'on peut suivre les déplacements des frontières entre conscience et inconscient, rationnel et imaginaire, donc entre pensable, impensable et impensé. Le pensable d'une communauté linguistique à une époque donnée, c'est ce qu'il est possible de penser et d'expliciter à l'aide de l'équipement mental disponible. Cette définition désigne immédiatement ce qu'il n'est pas possible de penser et d'expliciter à la même époque et dans la même aire socio-culturelle : soit en raison des limites de l'ordre cognitif et des modes d'intelligibilité propres au système socio-culturel en vigueur (8a) ; soit parce que le sujet de l'énonciation (l'auteur) a intégré, sous forme d'auto-censure, les contraintes véhiculées par l'idéologie dominante (dans ce cas, des auteurs «déviants», «subversifs» peuvent, à leurs risques et périls, faire valoir un impensable en transgressant le système socio-culturel sur-évalué et jalousement protégé par la communauté); soit, enfin, parce que la tension de la pensée atteint la région de l'indicible et de l'opacité insondable de l'être (cf. le discours poétique et le discours prophétique qui conduisent vers cette région).

On peut donner de nombreux exemples pour illustrer cette analyse; on s'en tiendra ici à celui du Coran. Pour le discours social arabe avant la révélation, tout ce qui touche au monothéisme est encore *impensable;* c'est ce qui explique d'une part le caractère subversif du discours coranique, d'autre part le climat de polémique, de contestation radicale de l'authenticité divine du message délivré par Muḥammad perçu, *alors*, par les protagonistes du conflit, comme un destructeur des croyances des ancêtres (cf. *infra*, chapitre II). L'épreuve de force engagée pendant une vingtaine d'années n'avait pas pour enjeu dernier la simple substitution d'une force socio-politique à une autre dans le cadre d'institutions et d'un ordre cognitif intangibles (8b); la subversion atteignait premièrement, fondamentalement le pensable d'une société et d'un temps dont tout le capital symbolique était disqualifié au profit d'un pensable et d'un Modèle d'action historique inédits en langue arabe (il est nécessaire de préciser en

langue arabe, puisque l'araméen, le syriaque, l'hébreu, le grec exprimaient depuis longtemps déjà, une subversion analogue des univers proche-orientaux anciens). Voilà pourquoi, la structure même du discours coranique reflète la configuration des forces socio-politiques en présence : c'est «une épopée narrative» où la relation Sujet-Objet (de la quête de Salut) est entièrement dépendante de la relation Destinateur - Destinataire (Dieu-les hommes via Muhammad et les prophiétés), le Destinateur étant «l'actant qui dispose *de jure* d'assez de *pouvoir* pour imposer à son vis-à-vis des obligations qu'il a décidé de lui voir exécuter» (9). Les termes qui disqualifient l'Opposant de la quête (infidèles) dans les énoncés d'état ou descriptifs ne prennent toute leur valeur négative que parce qu'ils dépendent des énoncés du faire, c'est-à-dire des «modalités surdéterminantes telles que le *pouvoir, le devoir, le savoir, le vouloir*» (10). En outre, la construction narrative et discursive des énoncés coraniques est simultanément liée à la vie quotidienne des «fidèles» (: actants Destinataires-Sujets-Adjuvants), à leur action historique victorieuse contre les «infidèles (Opposants) et à l'organisation de l'imaginaire déjà en plan des «peuples du Livre» (*ahl-al-kitâb*). Ici, la narrativité ne se contente pas de manipuler des personnages merveilleux, des situations dramatiques, des mises en scène mythiques à des fins ludiques, esthétiques ou récapitulatives; elle est générée par une histoire concrète en même temps qu'elle génère une nouvelle exiologie pour une *autre* histoire concrète; elle signale l'impensé de l'histoire antérieure, en définissant les cadres, les moyens, les horizons d'un pensable infini.

Historiquement et anthropologiquement, on ne peut s'en tenir, cependant, à cette présentation sémiotique qui pourrait bien corroborer, si l'on n'y prend garde, l'opposition d'essence théologique, qui a définitivement fait prévaloir le pensable infini du Coran sur le pensable faux, asservissant, accompagné d'un immense impensé chez les infidèles (cf. la fameuse opposition développée dans tout discours islamique sur la base de concepts coraniques comme *islâm/jâhiliyya, nûr/ẓulumât, ahl-al-kitâb/ummiyyûn*... qui entrent dans les structures oppositives). On sait comment l'esprit d'orthodoxie annexe subrepticement les résultats d'une science en déclarant péremptoirement qu'elle ne modifie en rien les enseignements déjà acquis grâce aux disciplines traditionnelles (11). Il faut donc répéter avec force, surtout à l'intention du lecteur musulman trop dominé par les schémas théologiques et la stratégie de refus propre à l'esprit dogmatique, que l'analyse sémiotique s'en tient au démontage des mécanismes linguistiques, narratifs, discursifs qui génèrent le sens et conditionnent l'auditeur ou le lecteur. Ce que nous découvrons ainsi dans le Discours coranique,

Scanned by CamScanner

c'est une maîtrise si poussée de ces mécanismes que les effets de sens produits ont agi et continuent d'agir sur les consciences aux enracinements linguistiques et culturels les plus variés. Cela ne préjuge en rien de la valeur du pensable, de l'étendue de l'impensable, de la nature de l'impensé dans les systèmes culturels marginalisés ou éliminés par l'organisation du pensable et de l'imaginaire introduite par le Coran; par delà la disqualification polémique et théologique, l'historien doit reconsidérer chaque situation de confrontation, comme en Arabie, entre la configuration culturelle «sauvage» et la stratégie *islamique* de «domestication». On entame alors une longue et difficile investigation sur l'impensable et l'impensé suscités dans différentes sociétés et lors de conjonctures variées, par la manipulation du pensable et de l'imaginaire coraniques. Nous retrouvons la distinction capitale entre fait coranique et fait islamique, Discours coranique et discours islamiques, sémiotique du discours religieux et sémiotique du discours théologique (12); et nous sommes ramenés aussi à l'examen annoncé ci-dessus, des trois moments-tournants dans la vie du Coran.

Les attitudes devant le fait coranique et les langages qui les expriment ont évidemment changé à chacun de ces trois moments; la difficulté essentielle pour nous, aujourd'hui, tient à ce que, partant des connaissances rassemblées dans *l'Itqân*, il faut traverser les couches sédimentées de l'imaginaire islamique construit pendant les quatre premiers siècles de l'Hégire, pour accéder au temps de la révélation. La conscience soumise à la tradition ne connaît pas cette difficulté; al-Suyûṭî n'éprouve aucune gêne à fonder tous ses exposés sur des chaînes de garants dont la validité est reconnue par le consensus sunnite; il utilise avec une totale confiance ce que F. Rosenthal a appelé «la connaissance triomphante» (13). Le temps de la révélation est le Temps inaugurateur d'une ère historique universelle, elle-même orientée vers un Avenir eschatologique. Ce Temps d'essence mythique est néanmoins décrit comme une suite d'événements terrestres datés, contrôlés et utilisés comme autant de référents normatifs pour les jugements et les conduites de chaque croyant. La collecte et la fixation du *Mushaf* sont également rapportées comme des opérations extérieures exécutées avec soin et intégrité: ce qui met le contenu du Message définitivement à l'abri de toute déperdition et de toute contestation. *L'Itqân* fournit une abondante matière à qui voudrait montrer comment la pensée islamique classique systématisée par les gardiens de l'orthodoxie, a utilisé des matériaux, des procédures et un cadre historiographiques pour *dé-historiser* le temps de la révélation et celui de la collecte et de la fixation du *Muṣḥaf*. Il s'agit d'une immense opération

Scanned by CamScanner

collective qui a mobilisé les *'ulamâ (fuqahâ*, traditionalistes, théologiens, exégètes, historiographes, philologues, rhétoriciens) après les Compagnons et les Suivants, en relation avec l'Etat califal et l'imaginaire social, réceptacle et générateur à la fois des mythes, rites, récits, images, élans, attentes, refus dont se nourrit encore la sensibilité religieuse traditionnelle.

On se trouve alors devant une organisation très puissante d'un pensable mythico-religieux enserré dans une chronologie à la fois sommaire (I-324/622-936) et ouverte sur un avant et un après de l'éternité. Pensable d'autant plus rigide, contraignant, donc assorti d'un impensé plus étendu, plus essentiel à mesure qu'on s'enfonce dans le temps de l'orthodoxie. Ainsi al-Suyûṭî ne mentionne le nom d'Abû Bakr Ibn Mujâhid que pour signaler (*Itqân*, I, p.323) qu'il n'a pas parlé d'allègement phonétique (*takhfîf*) dans son traité des sept lectures (*Musabba'a*) : exemple éclatant de déhistoricisation du *Muṣḥaf* puisqu'Ibn Mujâhid est justement responsable d'une ultime réforme en 324, qui mit fin à la rivalité des savants sur les lectures du Coran. Les péripéties qui ont conduit à cette réforme et ses conséquences sur la fixation définitive du texte, permettraient, si elles étaient mieux connues, de s'attaquer à un des grands problèmes refoulés dans l'impensé par la pensée islamique : l'historicité d'un Discours devenu corpus officiel et générateur de transcendance (cf. *infra*, chapitre III). Le passage du Discours coranique aux multiples formations discursives de la culture arabe en relation avec les demandes d'un Etat et d'une société en voie d'expansion, s'est fait au prix de ruptures épistémiques et épistémologiques encore mal perçues et mal décrites par l'historien moderne [14]. Celui-ci, à l'instar d'al-Suyûṭî, s'est longtemps contenté de récapituler les connaissances *positives* acquises par la tradition d'érudition sans s'interroger sur les conditions intellectuelles (le type de raison à l'œuvre) de production, donc de validité de ces connaissances. En ce sens, il y a bien continuité épistémologique, comme on le verra avec l'article de l'*Encyclopédie de l'Islam*, entre la raison islamique et la raison philologique et historiciste du XIXe siècle. Je sais bien que celle-ci est plus intransigeante que celle-là sur la critique des textes et la nette séparation entre l'authentique et l'apocryphe; mais cette rigueur est payée d'un prix aussi exorbitant que celui acquitté par la raison religieuse, en général, sur le plan de la critique de la connaissance et de l'ouverture aux dimensions de la conscience mythique et de l'imaginaire social dans un cas, au poids et aux enjeux philosophiques de l'historicité dans l'autre [15].

Après la réforme d'Ibn Mujâhid, l'événement le plus significatif qui mérite mention est la publication au Caire, en 1924, de l'édition standard du Coran. La diffusion à très grande échelle du texte reçu va rendre plus

impensable encore le retour aux grands problèmes de la théologie classique, ou l'ouverture de la recherche visant à différencier le fait coranique du fait islamique. On va jusqu'à se désintéresser des connaissances rhétoriques et des notations historiographiques dont on se préoccupait encore au temps d'al-Suyûṭî. Désormais, le texte est mêlé à tous les problèmes de la vie quotidienne, il a donc le sens immédiat que lui confèrent les divers animateurs du discours social mobilisateur : le responsable politique, le militant du parti, le maître d'école, le professeur de lycée et d'université, l'écrivain, l'essayiste, le conférencier, l'amateur, le converti récent, l'étudiant (en sciences exactes surtout !), le journaliste... L'ancien personnel religieux (mufti, imâm, prédicateur, cadi, docteur de la Loi) n'a pas conservé partout la même importance ; c'est en Iran, depuis la révolution, qu'il exerce le magistère le plus envahissant, mais il réduit, comme ailleurs, la Parole de Dieu à un instrument de pouvoir séculier, de contrôle social et d'orientation idéologique. Sans doute, la récitation liturgique du Coran s'est-elle développée à la mesure de la pratique religieuse, mais il reste à examiner là aussi le degré de contamination de l'expression religieuse jusque dans les mosquées, par les finalités politiques et sociales.

On aura une idée plus précise encore des modes de consommation actuelle du texte standard en consultant le vaste corpus que constituent les *Actes du Séminaire de la pensée islamique* organisé, chaque année depuis 1969, par le ministère algérien des Affaires religieuses. J'ai déjà indiqué à deux reprises [16] la portée socio-culturelle et idéologique de ces rencontre où sont conviés des représentants «autorisés» (par leurs fonctions religieuses ou universitaires, leur savoir traditionnel et surtout leur orthodoxie) de toutes les communautés musulmanes dans le monde. Toutes les interventions révèlent une telle unanimité sur la thématique retenue, les stratégies de lecture pratiquées, les positions défendues, les idées développées qu'on peut parler d'un discours islamique commun à l'*Umma* contemporaine. Si celle-ci n'existe politiquement que de façon précaire, son existence sémiotique est largement attestée par les convergences structurelles et fonctionnelles d'un immense discours repris à travers la planète dans les milieux les plus divers. Les frontières traditionnelles entre Chî'ites et Khârijites s'estompent ou sont explicitement minimisées par les représentants de ces deux courants rivaux de l'Islam sunnite [17].

Le XVe Séminaire tenu à Alger en septembre 1981, a été entièrement consacré au Coran. Le programme des travaux et les principales interventions publiés dans la revue *Al-Risâla* (1401/1981, numéro 5) et diverses livraisons de *Al-Aṣâla*, permettront de définir la stratégie de lecture et les directions du pensable qu'impose le discours islamique commun.

Scanned by CamScanner

Le programme comporte les points suivants :

1) Le Coran :
— sa révélation;
— sa mise par écrit;
— son Livre (: corpus);
— sa collecte;
— sa mémorisation;
— sa récitation;
— son enseignement (: sa transmission pédagogique).

2) Comprendre le Coran :
— L'exégèse : fondements et méthodes;
— Traduction des significations du Coran; les traductions et leur évaluation; les sujets et les buts autorisés.

3) Le Coran magnifique (Karîm) dans notre monde aujourd'hui :
— son enseignement aux différents cycles de l'enseignement;
— sa transmission (en tant que message);
— comment renouveler notre lien avec le Coran en matière de culte, de relations sociales, d'éducation, de connaissance, de culture, de civilisation;
— l'avenir de la société humaine avec le Coran pour guide.

Le premier point reprend, au mieux, les connaissances fixées par *l'Itqân* et fidèlement reprises dans divers manuels et l'enseignement courant. On réfute, à l'occasion, les «attaques» des orientalistes au sujet de la chronologie des sourates et des versets, mais davantage encore en ce qui touche à l'histoire du corpus. On relève, à ce propos, que même la méthode philologique pratiquée en Occident depuis le XVI[e] siècle, avec une fécondité remarquable, est maintenue dans l'impensable et l'impensé dès qu'il s'agit des Sources-Fondements *(Uṣûl)* du discours islamique commun et tout particulièrement du Coran et du *Ḥadîth.* Les réfutations n'utilisent jamais d'arguments philologiques et historiques au sens moderne, mais font valoir invariablement l'autorité des textes qui font précisément l'objet de la discussion : Coran, *ḥadîth,* schéma historiographique stabilisé depuis le IV[e]/X[e] siècle sous la pression d'une théologie orthodoxe. Ainsi fonctionne, on l'a vu, toute raison religieuse (18).

L'attitude devant la littérature exégétique ancienne et actuelle, comme devant le problème des traductions, révèle également la continuité d'un ensemble de convictions sur la spécificité de la langue arabe, que

Scanned by CamScanner

toute la linguistique moderne dément vigoureusement. On croit simultanément que l'exégète «autorisé» — ici comme ailleurs intervient le filtrage de la tradition orthodoxe — peut *délivrer* le sens canonique, unique, exploitable éthiquement ou juridiquement, qui s'attache à chaque mot, chaque expression, chaque verset du Coran (cf. le procédé paraphrastique de Tabarî, *infra* chapitre IV); mais on refuse à tout traducteur la possibilité de transmettre adéquatement dans une autre langue, plus que des significations globales *(ma'ânî),* en raison du statut transcendantal de l'expression arabe du Coran (19). L'analyse sémiotique dévoile les mécanismes de cette *lecture* qui déconnecte le texte fondateur ou tuteur (: le Coran comme, ailleurs, la Bible ou les Evangiles) du processus social-historique de sa textualisation pour produire d'autres textes (la série ouverte de commentaires allant de celui de Tabarî ou de Ja'far al-Ṣâdiq à des manipulations fantaisistes comme celles qui «prouvent» que toutes les découvertes scientifiques sont déjà annoncés dans le Coran) à l'aide «d'une *mémoire* paradigmatique et syntagmatique» capable de reproduire «un ensemble de structures axiologiques codifiées et de schèmes idéologiques récurrents» (20). Les paradigmes et les syntagmes visés ici sont indissociablement linguistiques et métalinguistiques en raison de la puissante intervention de l'organisation imaginaire du monde telle qu'elle résulte du fonctionnement sémiotique du texte fondateur et des textes seconds. C'est ce qu'illustre clairement la technique courante de citation des versets, des *hadîth* et, plus généralement, des textes dont l'autorité théologique est reconnue. La citation présuppose et proroge un *espace-temps homogène* propre à l'imaginaire et à la raison religieuse; c'est pourquoi il importe peu que le fragment cité soit détaché de son contexte linguistique et de la situation première de son énonciation; on ira même jusqu'à fissurer le contenu sémantique du fragment cité pour ne retenir que la valeur articulable au thème principal (spirituel, éthique, juridique, historique...) du nouveau texte (21). Dans la mesure où chaque texte ainsi produit soutient et guide l'histoire du groupe en manipulant les significations virtuelles du texte fondateur, on peut dire que la lecture traditionnelle récupère sur le plan de l'efficacité social-historique ce qu'elle perd sur le plan de la connaissance théorique des *enjeux* de sa manipulation. Ainsi surgit devant la pensée actuelle un pensable prioritaire, souvent escamoté dans des confrontations polémiques : *comment interpréter et, éventuellement, dépasser la compétition récurrente entre le pragmatisme et l'empirisme de la raison religieuse qui se réclame d'une connaissance transcendante et intangible, le méthodologisme et le théoricisme de la raison scientifique moderne qui poursuit le projet d'une connaissance positive*

Scanned by CamScanner

soumise à un perpétuel retour critique sur elle-même ?

La raison religieuse poursuit, cependant, sa route, impérieuse, régulatrice, altière dans ses discours; soumise, impuissante, opportuniste dans les faits; telle, elle apparaît notamment dans le discours islamique commun qui proteste contre «les professionnels de l'agression intellectuelle», les destructions multipliées par la technologie, l'impérialisme de l'économie moderne, la rupture avec le système éducatif, voire la pratique religieuse sans lesquels l'Islam n'est plus qu'un nom; telle, elle s'impose quand elle réaffirme avec véhémence sa vocation à la Vérité exclusive et universelle, appelle à la réforme radicale des pensées et des mœurs, des régimes politiques et des systèmes économiques: attentes, espérances collectives et appels qui ont la vertu mobilisatrice des mahdismes et des messianismes anciens, surtout lorsqu'ils s'appuient sur les moyens modernes de contrôle social et d'actualisation historique; moyens, au demeurant, importés, tacitement appréciés, rigoureusement exploités, mais explicitement condamnés dès qu'une pensée cohérente s'avise d'étendre au domaine religieux l'esprit scientifique qui les a produits (22).

Le discours islamique commun met en œuvre plusieurs autres principes, postulats et présupposés logico-sémantiques qui ne se confondent pas avec les articles de la profession de foi (23) et qui continuent de commander toute lecture du Coran aujourd'hui. J'ai montré leur action rectrice dans plusieurs contextes: cf. *infra,* chapitre III et *passim* dans *Pour une critique de la Raison islamique.* J'ai également insisté sur la nécessité de lier la persistance du système cognitif ainsi formé dès l'âge classique, non pas — comme le voudrait la raison religieuse — à une exceptionnelle validité épistémologique ou à un incomparable ancrage ontologique, mais à la permanence des conditions socio-économiques et politiques d'exercice de la pensée arabo-islamique (24).

II - APPORTS ET LIMITES DE L'ORIENTALISME

L'Orientalisme s'est-il montré aussi iconoclaste que l'affirment les gardiens de l'orthodoxie islamique, a-t-il forcé quelques verrous, ou s'est-il contenté d'appliquer au Coran des principes, des méthodes, des interrogations communément utilisés par la recherche universitaire en Occident entre 1850 et 1960 environ (24a) ?

Je partirai, comme précédemment, du plan proposé par A.T. Welch en tête de son article.

Scanned by CamScanner

1) Etymologie et synonymes.
   a) Origine et usage Ḳur'ânique
   b) Synonymes dans le Ḳur'ân

2) Muḥammad et le Ḳur'ân.
3) Histoire du Ḳur'ân après 632.
   a) La «collecte» du Ḳur'ân.
   b) Variantes et recueils des Compagnons.
   c) Etablissement du texte et des lectures canoniques.

4) Structure
   a) Les sourates et leurs titres.
   b) Les versets.
   c) La *basmala*.
   d) Les lettres mystérieuses.

5) Chronologie du texte.
   a) Références et allusions historiques dans le Ḳur'ân.
   b) Datation traditionnelle des Musulmans.
   c) Datation des orientalistes.

6) Langue et style.
   a) La langue du Ḳur'ân.
   b) Vocabulaire étranger.
   c) Rimes et refrains.
   d) Formes schématiques et récits multiples.

7) Formes littéraires et principaux thèmes.
   a) Serments et formes apparentées.
   b) Passages-«signes».
   c) Passages-«dis».
   d) Récits.
   e) Règlements.
   f) Formules liturgiques
   g) Formes diveres.

8) Le Ḳu'ân dans la vie et la pensée des Musulmans.
9) La traduction du Ḳur'ân.
   a) Doctrine orthodoxe.
   b) Traductions.

Scanned by CamScanner

L'auteur a lu et parfaitement exploité toute la littérature orientaliste sur le sujet; on est frappé par un recours constant à la documentation ancienne et la place négligeable qu'occupe la production musulmane chronologiquement contemporaine, mais épistémiquement scolastique. Les résultats acquis pendant plus d'un siècle de recherche sont exposés avec clarté et concision, de sorte que l'article offre un bilan critique et un point d'appui pour de nouveaux départs, ou des interrogations escamotées jusqu'ici.

Le plan de l'exposé n'est pas sans rappeler celui de *l'Itqân* qui est d'ailleurs cité ici comme dans la plupart des travaux d'orientalistes. On retrouve le souci rencontré chez al-Suyûtî, de décrire et d'inventorier les connaissances et les problèmes relatifs aux formes prises par la révélation dans le *Muṣḥaf* ou corpus définitif. On reste ainsi à l'extérieur et à la superficie du texte même lorsqu'on enquête sur le vocabulaire, la morphologie, la syntaxe, le style; l'approche formelle est plus évidente encore quand l'auteur s'interroge sur les lettres mystérieuses, le découpage des versets, l'ordre, la longueur et les titres des sourates, la présence ou l'absence de la *basmala*. Les formes littéraires et les principaux thèmes sont abordés dans le même paragraphe; même dans un article d'encyclopédie, on est en droit d'attendre, à propos d'un tel sujet, une présentation plus précise et surtout plus moderne de la forme de l'expression, de la forme et de la substance du contenu. On reste, au contraire, dans le schéma de la critique littéraire traditionnelle qui sépare langue et style, formes littéraires et thèmes. Ces observations prendront tout leur sens quand on évoquera les perspectives de la recherche actuelle; elles ne doivent pas, cependant, empêcher de reconnaître les apports positifs de la méthode philologique.

Autant l'exégèse et l'érudition musulmanes dé-historicisent ou escamotent les problèmes relatifs à la constitution du *Muṣḥaf*, autant elles transcendatalisent les contenus du texte reçu, autant, au contraire, l'érudition orientaliste s'en tient *exclusivement* aux données positives de l'histoire du Ḳur'ân après 632 et à la contextualisation linguistique et historique des versets. L'opposition des deux points de vue est radicale; aucune passerelle n'est prévue entre eux (25), alors que l'approche préconisée dans *nos lectures intègrent, à la fois l'exigence théologique des croyants, l'impératif philologique de l'historien positif (mais non positiviste), la perspective explicative de l'anthropologue et le contrôle critique du philosophe. Il n'est pas étonnant dans ces conditions, que les Musulmans aient toujours rejeté — le plus souvent, hélas, sans examen sérieux — les contributions les plus instructives des orientalistes.*

Scanned by CamScanner

Th. Nöldeke a eu le grand mérite d'introduire pour la première fois depuis le IVe/Xe siècle, l'inévitable question de l'histoire critique du texte coranique. Il l'a fait dans l'imposante *Geschichte des Qorâns* éditée et révisée par F. Schwally (*Die Sammlung des Qorâns, 1919*) et G, Bergsträsser O. Pretzl (*Die Geschichte des Korantexts, 1938*). Cet ouvrage n'a pas encore trouvé de traducteur en arabe : autre indice de l'impensable imposé par la raison orthodoxe. Les travaux d'A. Jeffery, R. Paret, R, Blachère demeurent dans la ligne philologique et historiciste tracée par l'école allemande. Récemment J. Burton *(The Collection of the Qur'ân,* Cambridge 1977) et J. Wansbrough *(Qur'ânic Studies: Sources and methods of scriptural interpretation,* Oxford 1977), ont enrichi la discussion, mais en aboutissant à des conclusions diamétralement opposées (26). Cependant, avec ce dernier auteur,ainsi que H. Birkeland (cf. bibliographie dans E.1.2 article cité), les analyses philologiques sont enrichies par des curiosités propres à la sociocritique. Les problèmes d'authenticité deviennent des faits socio-culturels porteurs de sens pour la connaissance du travail de soi sur soi de chaque «milieu sectaire» (27) confronté à des milieux concurrents et dont le triomphe politique change *sa* vérité polémique, conjoncturelle en Vérité transcendantale orthodoxe. Les *ḥadîth* sont convoqués et réactualisés selon les besoins du moment et du milieu avec des *isnâd* variés qui ne seront stabilisés qu'à partir du IVe/X^{e}. Ce travail accompli, chaque fois, par une élite de clercs a abouti, comme on l'a vu, à la fixation de la région du pensable pour l'ensemble des mouvements et des groupes qui se réclament du Coran (28).

Les deux problèmes les plus importants auxquels s'est attaquée la lecture philologique sont la chronologie des sourates et des versets, puis la mise en «ordre», après la mort du Prophète, de l'ensemble des énoncés révélés (28a). Les juristes-théologiens se sont beaucoup intéressés au premier, car pour élaborer les qualifications légales *(aḥkâm),* ils devaient préciser l'ordre chronologique des versets traitant d'un même sujet (le vin par exemple). Il ne s'agit donc pas d'un point de vue strictement historique; J. Burton a même essayé de montrer comment les juristes pouvaient brouiller la réalité historique en manipulant les traditions dans le sens de leur recherche (29). C'est dire combien il demeure nécessaire de reprendre la littérature des circonstances de la Révélation *(asbâb al-nuzûl),* de l'abrogeant et de l'abrogé *(al-nâsikh wal-mansûkh),* des traditions citées à l'appui des exégèses pour reconstituer la véritable histoire du texte coranique. On vit encore sur l'idée que chaque sourate correspond à une unité textuelle originelle pouvent être qualifiée de mekkoise ou médinoise. La réalité est beaucoup plus complexe et l'examen doit utiliser des critères

Scanned by CamScanner

formels (prosodie, syntaxe, vocabulaire), thématiques et historiques pour repérer des unités textuelles à l'intérieur des sourates composites. Le travail de R. Blachère utilisant ceux de ses prédécesseurs, reste donc très insuffisant. Il est possible d'aller plus avant pour la chronologie et pour l'exégèse des énoncés transmis dans le corpus officiel clos (sur le sens de cette expression cf. *infra,* p. 42-45). La perte de manuscrits et d'ouvrages décisifs (30) empêchera toujours hélas d'aboutir à des solutions indiscutables; mais la pensée islamique si attachée à lire le Coran «dans la fraîcheur première de la Révélation» *(ghaḍḍan kamâ unzila)* ne peut ignorer plus longtemps l'extrême fécondité de l'enquête historique.

Il importe d'expliciter les enjeux réels de cette quête pour faire cesser, si possible, les polémiques stériles et déplacées entretenues contre les philologues orientalistes (31). Il ne s'agit ni de disqualifier les positions et les connaissances consacrées par une tradition séculaire, ni de satisfaire la curiosité, en soi négligeable, de retrouver seulement l'ordre chronologique des versets et des sourates. Les enjeux que n'ont pas su faire valoir les chercheurs préoccupés seulement «d'établir les faits», sont linguistiques, historiques, juridiques, théologiques et philosophiques. C'est ce qu'on peut montrer à l'aide des versets IV, 12 et IV, 176 qui viennent de faire l'objet d'un examen intéressant (32). Je ne suivrai pas l'auteur dans ses conclusions trop assurées et, à mon sens, prématurées; mais j'insisterai sur la valeur heuristique de toute investigation qui confronte les récits rapportés par Ṭabari notamment dans son *Tafsîr.*

Les deux versets en question traitent des successions *(al-farâ'iḍ);* la partie du verset IV, 12 qui va de *wa in kâna rajulun...* à la fin, a divisé les commentateurs au point que Ṭabarî lui consacre sept pages et rapporte vingt-sept témoignages *(shawâhid)* pour tenter d'éclairer le sens de *kalâla* employé deux fois seulement dans le Coran (la deuxième fois dans IV, 176 justement). On a affaire d'abord avec un exercice linguistique : enquête sémantique sur *kalâla,* mais aussi syntaxique sur le syntagme *wa in kâna rajulun yûrathu kalâlatan aw imra'atun wasiyyatin yûsî bihâ* (au lieu de *yûsa* finalement retenu). Le complexe *yûrathu/imra'atûyûsâ* s'oppose à *yûrithu/imrat'atan/yûsî.* D.S. Powers a bien montré comment Ṭabarî consolide la lecture «orthodoxe» en omettant de rapporter lors du commentaire de IV, 12, d'importants récits rappelés seulement à propos de IV, 176, alors qu'il renvoie le lecteur aux solutions déjà données dans IV, 12. Tel est l'enjeu linguistique; l'enjeu historique n'est pas moins important : comment et dans quel(s) milieu(x), la lecture reçue l'a emporté sur *yûrithu* et *yûṣî* qui sont attestées parmi les variantes ? Le débat est d'autant plus important qu'il s'agit ici du contrôle de la circulation des biens hors du

Scanned by CamScanner

lignage mâle; la lecture rejetée permettait que les biens aillent à d'autres lignages par les femmes, surtout si l'on admet le sens de belle fille ou fiancée pour *kalâla*. Il est donc indispensable de remonter au système d'héritage en vigueur en Arabie au temps du Prophète pour le comparer à ceux des milieux irakiens et syriens au Ier siècle de l'Hégire : on verra alors si les premiers jurisconsultes n'ont pas lu le verset dans le sens requis par un système agnatique rigide. Il n'est pas nécessaire de donner une réponse définitive à la question ainsi posée pour entrevoir l'enjeu théologique et philosophique de l'enquête philologique. *Théologiquement*, on retrouve le grave débat du Coran créé escamoté par l'orthodoxie scolastique : c'est parce que la Parole de Dieu est délivrée dans une langue arabe utilisée par des hommes en société que des lectures déviantes, idéologiques, contraires à l'intention première sont toujours possibles, *philosophiquement*, on ne peut éviter plusieurs grandes difficultés : la visée de transcendance nourrie par la Révélation, réitérée sans cesse dans la profession de foi est en même temps compromise, voire oblitérée par les nécessités immanentes de l'existence social-historique; celle-ci assigne à la religion des fonctions de régulation, de légitimation, de sacralisation qui ne doivent pas être confondues avec les définitions idéales, les aspirations à l'Absolu, la recherche de perfection, bref l'éthos spirituel des religions. On ne perdra donc pas de vue que les représentations, les opérations de travestissement de la réalité conditionnent l'imaginaire social au point de jouer dans la production, la manipulation, la consommation du sens, un rôle bien plus décisif que les prétendues certitudes élaborées par la raison dans ses activités discursives : analyses syntaxiques, sémantiques, stylistiques; constructions de récits, pour *re*-présenter la vérité communiquée *in illo tempore*; déductions logiques (*qiyâs*) des *aḥkâm*, etc... (33).

Nous voilà bien loin des discussions formelles et froidement académiques, pour ne pas dire scolastiques, de A.T. Welch dans un article qui néglige de présenter la méthode philologique comme étape première indispensable, comme point d'appui et tremplin à la fois, en vue d'élargissements de plus en plus enrichissants. Il nous reste à montrer justement, compte tenu de tout ce qui a été dit jusqu'ici, quelles doivent et peuvent être, aujourd'hui, les perspectives des études coraniques.

III - PERSPECTIVES

Pour permettre au lecteur de procéder à une confrontation méthodique avec les deux parcours de la science musulmane et de l'érudition

Scanned by CamScanner

orientaliste, je présenterai à mon tour le sommaire suivant :

A) *Explorations synchroniques*

1 - Le statut linguistique du discours coranique

1-1) Parole, énoncé, énonciation, discours, texte;
1-2) Discours coranique, corpus officiel clos, corpus interprétés;
1-3) Structures prosodiques ou la forme de l'expression;
1-4) Structures syntaxiques, les outils grammaticaux;
1-5) Le vocabulaire : réseaux lexicologiques; systèmes de connotations; dénotations; sémantique structurale;
1-6) Rhétorique : l'organisation métaphorique du discours coranique;
1-7) Essai de typologie du discours coranique : discours prophétique, narratif, législatif, polémique, hymnique ou liturgique, serments, ironie, menaces, promesses...

2 - Analyses sémiotiques : les formes du contenu

2-1) L'espace de la communication; étude de l'énonciation; modèles actantiels; Actant premier-Destinateur-Sujet; Actant-Destinataire-Sujet 1; Actant-Destinataire-Sujet 2; l'énonciateur transcendantal; statut du récepteur;
2-2) Inventaire et hiérarchie des codes culturels : citation des codes; nouveaux départs de codes; isotopies axiologiques ou rectrices; isotopies régies ou satellisées; (cf. A. Kilito : *Récits et codes culturels dans les Maqâmât de Hamadhânî et Harîrî*, éd. Sindbad, Paris 1987.
2-3) Structures et fonctions du récit, ou les mécanismes de production et de reproduction du sens; l'organisation logico-sémantique des valeurs; pouvoir du récit;
2-4) Symbole, signe, concept, mot : les niveaux de manifestation de la signification.

3 - Analyses sociocritiques

3-1) Le processus social de l'énonciation et de la textualisation (cf. *infra,* chapitres II, IV et VII);
3-2) Antogonismes sociaux et bipolarité du discours (*mûmin / Kâfir*);

Scanned by CamScanner

3-3) Groupes en voie d'émergence, groupes en voie de marginalisation et discours de pouvoirs (cf. sourate IX); stratégie d'inclusion/exclusion par laquelle le nouveau groupe des *mûminûn* impose une dynamique social-historique transgréssive, génératrice d'un sens, d'un consensus sur le sens qui lient désormais l'orthopraxie (= l'agir droit) à l'ortholalie (= le parler droit = l'expression adéquate;

3-4) Le Coran vécu : changeante portée sociale des contenus cités; groupes sociaux, niveaux de culture et expansion de l'imaginaire coranique;

3-5) Transformation de la dialectique (social-historique - langages - pensées) en une hiérarchie (Logos divin — ortholalie — orthopraxie);

3-6) Sociologie et métamorphoses du sacré; les stratégies de socialisation et de sacralisation;

3-7) Transcendance, structures et histoire.

4 - Analyses psychocritiques

4-1) Le rationnel, l'irrationnel et l'imaginaire;

4-2) Conscience mythique, conscience religieuse, inconscient collectif; la puissance rectrice du discours coranique et le discours coranique comme espace de projection mentale (cf. le discours mystique);

4-3) Les cadres spatio-temporels de la représentation et de la perception; multiplicité des temps et topographie imaginaire du monde;

4-4) Les voies et les niveaux de la connaissance;

4-5) Le naturel, le surnaturel, le mystère, le divin, le sacré et le profane;

4-6) La fiction et le réel, le légendaire et l'historique, le terrestre et le céleste, la vie immédiate et la vie future; l'ordre cosmique;

4-7) L'ange; l'homme; les djinns; le masculin et le féminin; l'homme libre et l'esclave; le fidèle, l'infidèle et l'anomie;

4-8) Modalités de l'être : le pouvoir, le savoir, l'agir, l'avoir, le vouloir-être, le vouloir ne pas être.

B - *Explorations diachroniques*

1 - Le travail de soi sur soi des sociétés du Livre

1-1) Pouvoirs du Logos divin et langages des pouvoirs humains, ou de la Parole de Dieu aux corpus interprétés selon la marche :

Scanned by CamScanner

PD → DC → COC → CI → ht → VE

CI = *Mukallafûn,* *mûminûn*

où PD = Parole de Dieu; DC = Discours coranique; COC = Corpus Officiel clos = Muṣḥaf fixé sous ʿUthmân; CI = Corpus interprétés; ht = histoire terrestre; VE = Vie éternelle; Ci = Communauté interprétante (cf. Arkoun : *Religion et Société, op.cit.,* pp.33-37);

1-2) La tension rapports de sens/rapports de forces; Autorité en tant qu'instance de toute légitimation et pouvoirs de domination et d'expansion;

1-3) Raison islamique et raisons concurrentes ou rivalités mimétiques des groupes pour monopoliser l'Autorité et les pouvoirs;

1-4) L'historicité de la compréhension du Livre ou la productivité du texe révélé.

2 - La tradition scripturaire et les traditions ethno-culturelles

2-1) La notion de Tràdition vivante : quand le croyant cite la tradition (= *Sunna* islamique et *ḥadîth* qui la transmet); il réfère au *réel* tel qu'il a été vécu et explicité par les Ancêtres fondateurs; ce réel est transhistorique et transculturel selon la perception des croyants; c'est la récurrence du Logos divin dans l'histoire. A ce titre, il tend à se substituer aux traditions locales et à les éliminer;

2-2) La résistance des traditions locales ou dialectique *Islâm/Jâhiliyya,* Etat légitime/pouvoirs anomiques ou opposants;

2-3) Principes de lecture de l'histoire «islamique» : le problème du facteur dominant : le politique, l'économique, le spirituel, l'idéologique;

2-4) Discontinuités structurelles, ruptures épistémiques, récurrences du religieux;

2-5) Les stratégies d'annulation de l'historicité par le magistère théologique et la revanche de l'histoire concrète.

C - *Perspectives anthropologiques*

1) Sociétés, cultures et religions dans le Proche-Orient ancien; dans le monde méditerranéen; contacts avec l'Extrême-Orient;

2) La notion de révélation dans la tradition sémitique;

3) Catégories de pensée et thématique de la Connaissance dans la

Scanned by CamScanner

Révélation monothéiste (Bible, Evangiles, Coran);

4) Le concept de société du Livre;

5) Mythes, rites, langages et pensée dans les sociétés du Livre;

6) Techniques de la pensée, techniques du corps; voies de réalisation personnelle et collective dans les sociétés du Livre;

7) L'imaginaire et ses projections dans les sociétés du Livre;

8) Raison graphique et raisons audio-orales dans les sociétés du Livre;

9) Economies, sociétés et idéologies;

10) La violence, le sacré et la signification dans les sociétés du Livre;

11) Le pur et l'impur, le sacré et le profane; le juste et l'injuste...;

12) Conditions et processus du passage de la société du Livre à la société séculière; le problème de la réversibilité de cette évolution.

Remarque: Cet ensemble de perspectives anthropologiques est purement indicative de ce que doit être une recherche qui intègre l'exemple de l'Islam au lieu d.: l'enfermer dans une étrangeté orientale, comme le fait encore la pensée dite occidentale et principalement, la pensée théologique juive et chrétienne.

D - *Philosophie du fait religieux*

1) Le fait coranique et le fait islamique : reprise critique de toutes les recherches conduites sous les rubriques précédentes;

2) Au-delà des catégories léguées par les histoires des idées : philosophies orientale et occidentale; métaphysiques, classiques; théologies dogmatiques fonctionnant comme des systèmes de contrôle, de limitation, d'exclusion, de normalisation, de reproduction des pensées, des croyances, des valeurs.

3) Intégration de l'exemple islamique dans le mouvement général de la recherche et de la réflexion aujourd'hui.

Une lecture attentive de ce sommaire-programme conduira aisément aux observations suivantes :

1) *Epistémiquement*, l'érudition orientaliste appliquée au Coran est davantage solidaire du passé — donc de la science musulmane —que de la configuration nouvelle de la connaissance telle qu'elle se dessine depuis les années 50-60; en s'en tenant à l'historicité des faits, elle pulvérise une tradition vivante, nourrit le scepticisme, suscite la polémique en raison de sa méthode d'exploitation des sources anciennes (les musulmans utilisant

Scanned by CamScanner

la même méthode ont beau jeu de réclamer des témoignages écrits qui ont été justement mutilés ou supprimés par le zèle des croyants ou du pouvoir).

2) Le sommaire-programme permet de mesurer l'étendue de *l'impensé* non seulement dans la pensée islamique, mais également dans la pensée occidentale la plus avancée. Presqu'aucun des chapitres mentionnés n'est encore traité dans les perspectives que nous visons ni par l'islamologie, ni par les sciences sociales des religions (= cf. *Archives des Sciences Sociales des Religions,* C.N.R.S.). La pensée religieuse encore prisonnière des contraintes thélogiques traditionnelles continue de veiller au respect des frontières de l'impensable: intégrer le fait coranique, évangélique, biblique comme faits de révélation demeure impensable pour chaque tradition en situation concurrente par rapport aux autres.

3) *Stratégiquement*, la mise en œuvre d'un programme si vaste et si exigeant nécessite, comme nous l'avons annoncé, une liberté de penser, d'écrire et de publier que n'assurent pas encore les sociétés musulmanes contemporaines. Voilà pourquoi, le programme intègre la totalité des attitudes des pratiques culturelles, des horizons de pensée, du capital symbolique, des écrits, des traditions orales dont se réclament ces sociétés; il réinvestit cette totalité dans un projet de connaissance récapitulative, libératrice, critique et créatrice à la fois; parce qu'il s'agit d'une connaissance ouverte aux acquits positifs du passé, attentive aux conquêtes du présent et aux promesses du futur, hostile aux mystifications, aux mythologisations, aux idéologisations, aux sacralisations, mais luttant pour une adéquation toujours plus nette entre le réel, le faire et le dire. Cette connaissance est à la mesure du projet d'émancipation de la condition humaine, conçu et développé par les prophètes, repris, remanié (qui osera dire amplifié, enrichi ?) par les mouvements révolutionnaires modernes. Crises, régressions, progressions, oublis, destructions, refoulements, mutilations, aliénations, oppressions, libérations, espérances, désespérances, victoires sur l'ignorance, la faim, l'asservissement, la mort... : tout doit être analysé, pensé, situé par une raison qui ne coupe ni de l'Absolu vivant pour lequel témoignent tant de traditions, ni des positivités de l'histoire, des sociétés, de la biologie, du monde.

4) *Méthodologiquement*, les quatre grands moments de la recherche sont inséparables et visent une cohérence du regard porté sur une réalité complexe, différenciable, mais vécue globalement par chaque individu et chaque société. Dans la pratique, la spécialisation est inévitable; mais des généralistes-penseurs doivent rétablir les liens rompus, les continuités et les articulations imperceptibles aux spécialistes, les visions d'ensemble qui

Scanned by CamScanner

orientent les destins. Notre sommaire-programme ne fait que traduire l'extrême mobilité, la stratégie tous azimuts, la complexité sémantique et sémiotique du Discours coranique; on romprait cette dynamique unifiante et différenciante, à la fois, si on s'en tient à l'examen d'aspects isolés, d'unités décontextualisées (versets, fragments, sourates détachés du processus social initial de leur énonciation pour servir d'arguments, d'illustrations, de points d'appui à des textualisations variées). L'un des mérites de l'*Itqân* est d'avoir rassemblé la plupart des disciplines, donc des méthodes développées à propos du Coran; notre programme ne fait que compléter et mettre à jour le sien.

5) En convoquant et en articulant plusieurs disciplines et méthodes anciennes et modernes, on cherche aussi à dépasser les rigidités théoriques, le réductionnisme reprochés aux sciences de l'homme et de la société. On veut éviter la simple curiosité thématique de l'historien des idées, l'étymologisme et le littéralisme de l'exégèse classique, le formalisme désincarné et logicisant du structuralisme, la clôture d'une sémiotique qui coupe les formes logico-sémantiques de la signification des conditions psychosociales de leur production et de leur fonctionnement, le relativisme dissolvant ou le regard ethnographique de l'anthropologie réservée aux «autres» cultures, le régionalisme et les découpages arbitraires de la philosophie et de la théologie classiques... Cette position explique qu'aucun des sept essais retenus dans le présent livre n'épuise le ou les parcours entrepris. Garder à la recherche une allure tâtonnante, interrogative, attentiste est une décision méthodologique et épistémologique dictée, à la fois par la complexité du sujet, le retard de la recherche, l'inadéquation de la documentation et les affrontements théoriques à l'intérieur de chaque discipline.

6) Sans ce parti-pris pour la pluri et la transdisciplinarité, on escamoterait un trait fondamental du texte coranique : son *aptitude à signifier,* pour y substituer un sens arrêté, «objectivité», c'est-à-dire une des nombreuses lectures déjà pratiquées et toujours prônées. Le grand commentaire de F.D. Râzî, par exemple, recourt à plusieurs lectures, mais en les juxtaposant et sans opérer un retour critique sur chacune d'elles. On y trouve la lecture lexicale et grammaticale, la lecture projective existentielle avec la médiation des récits, la lecture juridique, la lecture philosophique et «scientifique» (fait appel aux connaissances scientifiques d'alors), la lecture théologique, la lecture littéraire (= *i'jâz,* rhétorique). Pour nous, aujourd'hui, un tel commentaire est beaucoup plus intéressant pour étudier l'aptitude du Coran à signifier dans un contexte historique, social et culturel si différent de celui de l'Arabie au VII[e] siècle, que pour y

Scanned by CamScanner

rechercher des interprétations ou exégèses autorisées de la Parole de Dieu. Voilà pourquoi, l'ensemble des commentaires accumulés jusqu'ici par les musulmans — sans distinction d'écoles ou de communautés — doivent servir à une histoire de l'imaginaire et de la raison islamiques, plus qu'à la captation *du* sens qui aurait été plus accessible aux générations passées : ce qui voudrait dire que celles-ci auraient échappé aux contraintes de l'historicité de tout acte de compréhension.

7) Il est évident que la stratégie cognitive ainsi mise en place et pratiquée avec prudence, déplace toute l'armature épistémique de la pensée classique dans toutes les cultures, y compris, bien sûr, l'occidentale. Le sujet souverain, compétent, magistral appuyé sur la Parole du Sujet transcendantal, croyait prendre en charge tout le réel et l'exprimer dans un langage adéquat, stable, dûment articulé à la syntaxe et à la sémantique de la langue transcendantalisée par la Révélation (cf. la théorie développée sur la langue arabe dans la *Risâla* de Shâfi'î). A l'ontologie stable, substantialiste, manifestée correspond une Raison éternelle, souveraine, constituante de tous les ordres de vérités. Mais voici que le sujet souverain est rattaché aux contraintes linguistiques, sémiotiques, sociologiques, historiques de toute perception et de toute énonciation; voici qu'il manipule et est manipulé à travers les réseaux actantiels, les positions syntaxiques, les rôles thématiques qui définissent les instances de la communication. La lecture des textes et, plus encore, de toutes les sociétés du Livre — au même titre que toutes les autres, certes, mais avec le privilège normatif attaché au Livre, les résistances sont plus fortes — s'en trouve modifiée.

Les musulmans rejettent cette rupture épistémique parce qu'elle serait propre à l'Occident, l'Islam, avec un I majuscule devant inventer ou poursuivre sa propre trajectoire historique. Cette objection et cette prétention méritent un examen sérieux. Si le rejet traduit le grand décalage historique entre les évolutions respectives des sociétés islamiques et des sociétés occidentales, il est non seulement compréhensible, mais lié à une nécessité incontournable. On relèvera, cependant, qu'il est exprimé par le discours idéologique dominant pour laisser croire que les sociétés islamiques peuvent adopter le système d'échange, de production et de consommation occidental sans en subir les effets destructurants et uniformisants, car l'Islam est ancré sur une ontologie plus vraie que celle du judaïsme et du christianisme, donc inentamable historiquement, apte à garantir la pérennité du sujet souverain et de la Raison constituante (34).

L'évolution en cours de la langue arabe, la dislocation des solidarités traditionnelles, les nationalismes militants, le poids croissant des démographies qui font exploser les villes au détriment des secteurs paysans et

Scanned by CamScanner

nomades, la demande d'industrialisation, la monétarisation de tous les échanges, l'émergence d'une bureaucratie et d'un prolétariat... attestent déjà des changements profonds qui ne sont pas pris en charge par la pensée scientifique correspondante : cette pensée précisément dont on refuse les catégories et les procédures. On a donc affaire à une contradiction qui s'exacerbe, non à une solution. On oublie aussi que l'ontologie monothéiste et le système cognitif qu'elle implique ont prévalu pendant des siècles en Occident; ils continuent de s'imposer dans de larges secteurs, mais en se laissant féconder, bon gré, mal gré, par les grands courants scientifiques. La tâche de la pensée islamique est donc de renoncer aux discours apologétiques, à l'anesthésie des esprits pour assumer sa juste part dans le combat en cours pour les remembrements du sens, pour une meilleure maîtrise du destin des hommes dans chaque société et dans le mouvement général de l'histoire. Je ne soutiens pas que les déplacements opérés par la pensée contemporaine dans le champ intellectuel sont tous légitimes philosophiquement; ils ne rendent pas nécessairement désuets tous les contenus des cultures traditionnelles; ils obligent seulement à repenser radicalement les conditions d'émergence, de circulation et d'efficience du sens dans les sociétés.

8) Il reste à évoquer brièvement un problème apparemment différent des précédents, mais en fait, si étroitement lié à eux qu'il permet de les récapituler : il s'agit de la traduction du Coran. La nouvelle vague d'expansion de l'islam entraîne une demande accrue de traductions dans toutes les langues. Les éditeurs renforcent ce mouvement pour des raisons évidentes de rentabilité. On réédite de vieilles traductions, ou on accueille des versions éclectiques présentées comme de nouvelles tentatives (35). Toutes les transpositions qui circulent à ce jour sont conçues et exécutées *au mieux*, dans le cadre des principes de lecture de la philologie classique. Or on connaît les critiques et les exigences de la linguistique actuelle dans ce domaine (36). Même si l'on parcourait de façon systématique tous les itinéraires indiqués dans notre programme, il resterait à constituer dans chaque langue d'arrivée ou d'accueil un système de connotations culturelles, une organisation métaphorique équivalents à ceux de la langue arabe, manifestée dans le Coran. Les réticences du linguiste renforcent donc l'hostilité longtemps marquée par les musulmans à toute traduction du Livre inimitable. Il faut reconnaître que ce qu'on peut appeler le destin sémantique du message coranique est très différent de celui de l'enseignement du Christ : celui-ci a parlé en araméen et, très vite, ses énoncés ont été transposés en grec, puis en latin et, au XVIe siècle, en allemand par Luther. En changeant de code linguistique, on a chaque fois changé de code

Scanned by CamScanner

culturel au point de donner naissance à de nouvelles sensibilités religieuses. C'est là qu'il faut rechercher une des origines du concept historique d'Occident. Ici encore, il est à prévoir que les empreintes nationales arabes et non arabes s'imprimeront de plus en plus fortement dans le champ religieux commun instauré par le Coran. Autre espace de transformations, de tensions, donc de réflexion et d'investigation.

Où sont les équipes de chercheurs formés dans les diverses disciplines, convertis au nouvel esprit scientifique qu'on vient d'évoquer ? Où trouver l'environnement culturel, les supports universitaires, le public averti qui encourageraient la réalisation systématique du programme tracé ? Comment conjuguer les efforts des spécialistes déjà nombreux, mais dispersés dans les multiples institutions de chaque pays ? Même en France où les arabisants ne sont pas si nombreux, il n'est pas aisé de coordonner les activités d'enseignement et de recherche en fonction d'une hiérarchie des urgences et des domaines trop négligés.

L'obstacle le plus difficile me semble tenir au conservatisme intellectuel dans les études arabes et islamiques. Beaucoup répugnent à mener de front la lecture des sources arabes anciennes et l'exploitation de la production scientifique liée le plus souvent au domaine occidental. Une idée répandue dans les milieux cultivés arabes est que les efforts d'arabisation s'imposent surtout dans le domaine des sciences exactes et de la technologie, instruments indispensables du développement économique; dans les sciences de l'homme et de la société, l'arabe doit, au contraire, puiser dans son riche patrimoine. On n'a pas encore mesuré — pour des raisons idéologiques — à quel point l'acte de connaissance est *un*.

Il faudra donc attendre longtemps sans doute avant que soient écrits les chapitres de sociocritique, de psychocritique, d'anthropologie sociale et culturelle esquissées ci-dessus. Mon objectif est avant tout d'ouvrir des voies et d'y engager les jeunes chercheurs. C'est pourquoi j'ai cru bon de rassembler dans le présent volume sept essais dispersés dans des publications d'accès très difficiles. Ces textes sont inséparables de plusieurs autres que je réunis également dans un volume intitulé *Pour une critique de la Raison islamique* auquel j'ai souvent référé précédemment. Le projet d'ensemble est bien une étude critique — au sens philosophique — des conditions d'exercice de la pensée islamique au cours de sa longue histoire. Je prie donc le lecteur de ne pas se prononcer sur chaque livre indépendamment de l'autre, et même de ceux que j'ai publiés jusqu'ici. Je m'efforce, en effet depuis longtemps, de vivre une solidarité historique en pensant librement et pleinement — selon la meilleure tradition de *l'Ijtihâd* — les conditions d'existence des sociétés du Livre. Les historiens, les

Scanned by CamScanner

philosophes, les sociologues, les psychologues, les théologiens se sont beaucoup interrogés sur le christianisme; celui-ci a largement bénéficié des révolutions, des bouleversements socio-économiques, des audaces intellectuelles qui ont marqué l'histoire de l'Occident depuis le XVIe siècle; sans doute, a-t-il rompu aussi avec bien des aspects du message délivré par Jésus dans cette Palestine où s'accomplissent justement des revirements les plus inattendus. L'Islam, donc le Coran, sont restés à l'abri des remises en question par la modernité au moins jusqu'au XIXe siècle; encore faut-il préciser que la domination coloniale a figé la vie intellectuelle, rigidifié la tradition, favorisé le repli sur les identités locales, bien plus qu'elle n'a suscité des courants de pensées novateurs. Les luttes pour la libération, puis pour la construction nationale, ont créé la situation actuelle : des mouvements qualifiés d'islamiques revendiquent partout l'application du slogan qui lie indissociablement islam-Etat-monde séculier = *Dîn-Dawla-Dunyâ* (cf. *infra*, chapitre VI). La majorité des militants dans ces mouvements ont au plus trente-cinq ans; ils ont grandi dans le climat de l'idéologie de combat qui a subordonné la récupération, ou la conquête du *pouvoir* à la recherche du *sens*, la revendication des droits de certains hommes au respect des droits de Dieu (*huqûq Allah*), je veux dire la part de transcendance qui fait la grandeur du Coran, non les codes établis par les *fuqahâ*. On comprend pourquoi un renouveau des études coraniques s'impose : dans l'effrayant désordre sémantique qui s'installe dans toutes les sociétés contemporaines, il est urgent de mieux comprendre pour mieux les maîtriser, les rapports entre «*sens et puissance*», «*violence et sacré*» : deux thèmes abordés, mais non épuisés, respectivement par G. Balandier et R. Girard. Redire que les grandes religions se situent toujours du côté du sens et du sacré, qu'elles ont prêché la paix, l'amour et la quête de l'Absolu, c'est faire un sermon, ou un discours politique; il s'agit de comprendre pourquoi ces enseignements eux-mêmes ont si régulièrement servi à légitimer les pires conduites de violences et les confiscations du sens.

Scanned by CamScanner

Je renonce à fournir une bibliographie, même sélective, sur le Coran. Pour la production musulmane «moderne», on trouvera, d'abondantes indications dans J.M.S. BALJON : Modern Muslim Koran interpretation (1880-1960), Leyde, 1961; et J.J.G. JANSEN : *The interpretation of the Koran in modern Egypt*, Leyde 1974; pour les sources anciennes et modernes, la concordance de R. PARET est un bon instrument de travail : *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, 1977. Ces ouvrages ont l'avantage de tenir compte, à la fois, de la production musulmane et de la production orientaliste. Pour les traductions, J.D. PEARSON donne un aperçu presque exhaustif dans *E.I.2*, article *Kur'ân*. Dans une récente version anglaise de son *Bilan des études Muhammadiennes*, M. RODINSON donne une riche bibliographie critique à la fois sur Muhammad et sur le Coran : cf.A.critical Survey of Modern Studies on Muhammad, in *Studies on Islam*, translated and edited by Merlin L. Swartz, Oxford University Press 1981, pp.23-85. Est-il besoin d'ajouter que la bibliographie des sciences de l'homme et de la société est également indispensable pour qui veut cheminer sur les voies du renouveau ?

(1) Cf. M. ARKOUN : Religion et société d'après l'exemple de l'islam, *in Critique de la raison Islamique*, p. 193-248.

(2) J'utilise l'édition de Muhammad Abû-El-Fadl Ibrâhîm, 4t., Le Caire 1974-75. J'ai renoncé à transcrire les termes arabes, car il faudrait reproduire toute la table des matières. Je retiens cependant, quelques indications utiles.

(3) Dans la littérature exégètique, le procédé est à mettre en relation avec la nécessité de s'appuyer sur des unités textuelles allant d'une portion d'un verset à plusieurs versets.

(4) On ne saurait trop insister sur l'importance de l'incorporation, à force de répétition rituelle, de la structure rythmique, de la charge affective et esthétique, des contenus sémantiques (pour ceux qui comprennent l'arabe) du Coran. C'est ce qui rend si difficile pour le musulman pratiquant la mise à distance intellectuelle qui fait de ces données incorporées des objets d'analyse.

(5) Cf. F. ALQUIÉ : *La conscience affective*, J. Vrin, 1979.

(6) F. ALQUIÉ : Le savoir affectif, *in Le Monde-Dimanche*, 27/6/1982, p. XI.

(7) Cf. M. ARKOUN : Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman, *in Critique, op. cit.*, p. 299-326.

(7a) En ce qui concerne le Coran, je signalerai L. GASMI : *Narrativité et production du sens dans le texte coranique :* le récit de Joseph, Thèse 3e cycle, Paris III, 1987.

(8) A. MIQUEL a eu le mérite d'aller loin déjà dans cette direction à propos de la littérature géographique arabe et des Mille et Une Nuits; il annonce une enquête très prometteuse sur Majnûn : *Une histoire d'amour fou.* M. de CERTEAU vient de publier un bel ouvrage qui répond davantage encore aux orientations que j'indique ici : *La fable mystique*, Gallimard, 1982.

(8a) Ce système est lui-même inscrit dans l'ordre du discours possible à chacune des phases de l'évolution d'une langue. Ainsi, l'arabe impose un ordre du discours particulièrement contraignant sur le plan religieux, puisque les destabilisations introduites par la langue philosophique ont été ignorées ou éliminées par l'organisation orthodoxe du pensable.

(8b) Malgré sa visée subversive, l'action du Prophète n'a pas entièrement éliminé le système tribal et les valeurs qui s'y rattachent; il a, au contraire, utilisé bien des éléments de la société arabe pour lui assigner un nouveau destin.

(9) J.C. COQUET : *Sémiotique. l'Ecole de Paris*, Hachette Université, 1982, p. 54.

(10) *Ibid*, Voir aussi *infra* chapitres III et V.

(11) J'ai souvent entendu cette observation chez ceux qui ignorent tout de la sémiotique et sont décidés à ne pas s'y intéresser. La discipline intellectuelle qu'elle impose a pourtant une grande vertu libératrice à l'égard de ce pouvoir que toute langue exerce à l'insu de son usager.

(12) Cf. *Ecole de Paris, op.cit.* p. 39 et *Sémiotique et Bible* 1978/n° 12 sur le discours théologique. Pour le fait coranique, cf. *infra*, chapitre I, et ma *Pensée arabe*, P.U.F., 2e éd., 1979, pp. 5-18.

(13) F. ROSENTHAL : *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*,

Scanned by CamScanner

Leyde 1970.

(14) Cf. *La Pensée arabe, op.cit.;* et le Concept de Raison islamique, *in Critique, op.cit.*

(15) Il ne faut pas confondre l'historicité visée par les sciences de l'homme et de la société et celle qu'a cultivée la raison positiviste : cf. M. ARKOUN : L'Islam et l'historicité, *in Critique, op.cit.*, Voir aussi F. FURET : *Penser la Révolution française*, Gallimard 1979.

(16) Le IX[e] Séminaire de la Pensée islamique : Tlemcen 1974, *in Maghreb-Machrek, 1976,* n° 70; Le XIV[e] Séminaire de la Pensée islamique : Alger 1980; in *Maghreb-Machrek,* 1980, n°3.

(17)

(18) Cf. les controverses ressassées à propos des travaux de J. Schacht et I. Goldziher.

(19) On reviendra plus loin sur le problème des traductions; il faut déjà bien distinguer l'objection théologique élevée contre toute traduction et les difficultés linguistiques de *toute* traduction d'un texte religieux de structure mythique, ou de textes poétiques. A propos du Coran, les discours législatif et narratif sont plus traduisibles que le discours prophétique. Les problèmes les plus insurmontables sont ceux de l'inévitable recontextualisation du texte traduit dans la culture de la langue d'accueil; mais cela est aussi vrai pour tout lecteur moderne, non linguiste et non historien qui lit dans sa propre langue un texte socio-culturellement lié à une phase historique trop éloignée et, dans le cas du Coran, à un niveau d'expression singulier.

(20) E. LANDOWSKI : Le discours politique, *in Ecole de Paris, op.cit.*, p. 170.

(21) On trouvera un bon exemple de cette lecture qui fissure les cohérences initiales du texte, tout en présupposant un espace-temps homogène pour la nouvelle cohérence produite dans A. SAHNOUN : *Ibâd al-Raḥmân,* in *al-Risâla, op.cit.*, pp. 5-6; et MUHAMMAD AL-SADIQ : *Insân al-Qur'ân wa insân al-Shayṭân,* in *Al-Aṣâla,* 1981/n° 91, pp. 107-111. On trouvera aussi de nombreux exemples dans la revue tunisienne *Al-Hidâya.*

(22) J'évoque à grands traits les postulats et les principes de lecture qui génèrent le discours islamique commun et visent à réajuster les énoncés coraniques aux situations inédites des sociétés en voie de développement. Il reste à déterminer le degré d'adéquation d'une telle réactivation des textes sélectionnés.

(23) Cf. les vingt et-un articles de foi rappelés par HASSAN KHALIFA : *Hadhihi ʿAqîdatuka ayyuhâ-l-mùslim,* in *al-Risâla, op.cit.*, pp. 11-13. Voir mon analyse dans *L'Islam, hier, demain,* 2[e] éd., Buchet-Chastel 1982, pp. 155-175.

(24) Cf. *La Pensée arabe, op.cit.*, pp. 19-78.

(24a) R. PARET a réuni quarante-huit textes publiés entre 1923-1971 par divers orientalistes : cf. *Der Koran,* Darmstadt 1975. On a ainsi avec l'article de l'*E.I.*, 2[e] éd., deux documents très représentatifs des méthodes, des visées et des résultats de ce qu'on peut appeler la coranologie orientaliste. Il est dommage qu'un riche recueil, comme ce *Der Koran,* ne soit pas traduit en arabe; par les discussions qu'il susciterait, il contribuerait à mieux faire connaître le nécessaire recours à la méthode philologique.

(25) Les concessions de vocabulaire comme «Livre saint», «Livre de Dieu», «position musulmane», «révélation»... n'introduisent qu'une neutralité trompeuse tant à l'égard des croyants dont on «respecte» les revendications que vis-à-vis des lecteurs non musulmans qu'on maintient dans l'illusion d'une «objectivité» et d'une distance critique parfaitement conciliées dans la démarche philologique. Tout le vocabulaire de la croyance demande justement à être *déconstruit* et mis en perspective épistémologique pour que soit mise à nue l'armature épistémique qui dresse une cloison étanche entre le pensable orthodoxe et les hétérodoxies impensables. A cette objection, l'orientaliste répond habituellement qu'un tel travail incombe aux musulmans, non à lui ! Au temps du pouvoir colonial, la génération de Th. Nöldeke, d'I. Goldziher... ne s'embarrassait pas d'une telle réserve qui est plutôt un *alibi* aujourd'hui chez tous ceux qui refusent de prendre en considération les interrogations nouvelles des sciences de l'homme et de la société.

(26) On lira avec profit aussi la discussion sur les travaux de J. VAN ESS dans M. Cook : *Early muslim dogma. A source-critical study,* Cambridge University Press 1981; les comptes rendus de J. Van Ess sur les ouvrages de J. Burton et J. Wansbrough respectivement dans *Times Literary Suppl.* 8/9/1978, p. 997 et Bibliotheca Orientalis 1978/XXXV où plusieurs problèmes

Scanned by CamScanner

essentiels sont évoqués à propos des premiers commentaires (avant Tabari). Quand a-t-on commencé, par exemple, à citer la poésie pour éclairer le sens du texte coranique?

(27) J. WANSBROUGH: *The sectarian milieu. Content and composition of islamic salvation history*, Oxford University Press 1978.

(28) Si le Coran a réalisé l'unanimité des musulmans, le *Hadîth* a connu deux fixations nettement différenciées: celle de Sunnites (corpus de Bukhârî, Muslim reconnus dès le IVe/Xe siècle) et celle des Chi'ites (corpus de Kulînî, Ibn Bâbûyè, même époque). Cf. M. ARKOUN: Pour un remembrement de la conscience islamique, in *Critique, op. cit.* Sur le travail de stabilisation et de sélection accompli par Tabarî, cf. Cl. GILLIOT: *La sourate al-baqara d'après le commentaire de Tabarî*, Thèse 3e cycle, Paris III, 1982.

(28a) On lira avec profit les mises au point de A.T. WELCH sur le sens de *Qur'ân et kitâb*, la structure des versets, la langue du Coran, les passages «signes» et les passages «dis» (insuffisants du point de vue sémiotique).

(29) Cf. la difficile discussion sur *naskh al-hukm wal-tilâwa et naskh al-tilâwa dûna-l-hukm*, in J. BURTON, *op. cit.*, pp. 131 sv.

(30) Je pense, par exemple, au *Kitâb al-shawâdd* d'IBN MUJAHID et aux différents *Mushaf* attribués aux grands Compagnons.

(31) Du point de vue du renouveau souhaité de la pensée islamique, il y a lieu de se méfier plutôt aujourd'hui d'une littérature apparemment favorable à la tradition islamique comme K. CRAGG: *The Event of the Qur'ân; Islam in its scripture*, London 1971; le même: *The mind of the Qur'ân*, London 1973; W.C. Smith: *On understanding Islam*, Mouton 1981 et, plus généralement, la littérature du dialogue islamo-chrétien qui escamote tous les problèmes liés à la critique sociologique, anthropologique, linguistique et philosophique. Cf. P. KEMP: Désapprendre l'Orientalisme, in *Arabia* 1983/1.

(32) D.S. POWERS: Studies in Qur'ân and Hadîth, Cf. *infra* chap. V.

(33) Cf. note précédente, et *infra*, chapitre V où je reprends longuement la lecture de IV, 12.

(34) Je reviens longuement sur ce point dans une étude en préparation sur *Sîra et Histoire*.

(35) Sa'îd Ramadân al-Bûtî, un des grands animateurs du discours islamique commun, professeur à la Faculté de Théologie de Damas, définit bien cette pérennité dans *Mas'alat al-tasayyub wal-tamadhhub wa li-l-tizâm*, in *al-Risâla, op. cit.*, pp. 9-10. Il rappelle avec fermeté que le musulman doit rester attaché à l'enseignement d'un fondateur d'école (*imâm*) en ce qui concerne les *ibâdât* et qu'il peut s'adresser aux quatre écoles consacrées — sans y ajouter aucune —en ce qui concerne les *mu'âmalât*, ou règles et lois générales appliquées à la société.

(36) Cf. J.D. BENCHEIKH: Sourate al-kahf: neuf traductions du Coran, in *Analyses Théories*, 1980/n° 3, pp. 2.50.

(37) Cf. H. MESCHONNIC: *Cinq rouleaux*, Gallimard 1970; *Jona et le signifiant errant*, Gallimard 1981; *Sémiotique et Bible*, 1982/n° 26.

Scanned by CamScanner